Die Stellung

der

Religion im Geistesleben

Skizze einer Religionsphilosophie

von

D. Johannes Wendland
Professor in Basel

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1920

RK24
B397
v.25:2

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/diestellungderre0025djoh

Inhalt.

Seite

I. Religionsphilosophie und Theologie 7
1. Die Bedenken gegen die Religionsphilosophie 7
2. Aufgabe und Methode der Religionsphilosophie 9
3. Religionsphilosophie und Theologie 20

II. Die Eigenart religiösen Lebens und seine Stellung im Ganzen des Geisteslebens 23
1. Die Eigenart religiöser Erfahrung: Bestimmtheit des ganzen Menschen durch Übersinnliches 23
2. Die Einordnung der Religion in das Ganze des Geisteslebens. Die damit gegebene Rechtfertigung der Religion 32

I. Religionsphiloſophie und Theologie.

1. Die Bedenken gegen die Religionsphiloſophie.

Die chriſtliche Theologie hat gegen die Diſziplin der Religionsphiloſophie lange Zeit Mißtrauen gehegt. Sie befürchtete, die Religion werde von der Religionsphiloſophie als ein bloßes Produkt des menſchlichen Geiſteslebens betrachtet, während ſie in erſter Linie als göttliche Offenbarung erfaßt werden muß. Sodann ſchien die Eigenart des chriſtlichen Glaubens verwiſcht zu werden, wenn die Religionsphiloſophie alle Religionen in gleicher Weiſe zum Objekt ihrer Unterſuchungen macht. Schließlich ſchreckte auch das zurück, daß der religiöſe Glaube in Abhängigkeit von einem beſtimmten philoſophiſchen Syſtem geriet. Nicht die eigenartige Gewißheit, die dem Glauben innewohnt, ſollte den Beweis für ſeine Wahrheit bilden, ſondern allerlei Erwägungen der Vernunft ſollten ihn rechtfertigen. Es ſchien ſomit, als wolle die Religionsphiloſophie eine illegitime Tür zu dem Heiligtum des Glaubens eröffnen; es ſchien, als ob ſie unter dem Vorgeben, den Glauben zu rechtfertigen, dieſen vielmehr in ſeiner Eigenart umbilde und damit zerſtöre.[1])

Demgegenüber fragt es ſich aber, ob nicht die Religionsphiloſophie eine notwendige Aufgabe zu erfüllen hat, und ob ſie dieſe nicht gerade in der Weiſe löſen muß, daß 1. die Eigenart religiöſen Glaubens gegenüber philoſophiſcher Speku-

[1]) Vgl. Fr. H. R. Frank: Syſtem der chriſtlichen Gewißheit I, § 5. — L. Ihmels: Die Selbſtändigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphiloſophie, 1901.

lation deutlich hervortritt; 2. daß die Eigenart des Christentums allen andern Religionen gegenüber gerade dadurch erwiesen wird, daß man zeigen kann: allen Religionen liegt dieselbe religiöse Anlage zugrunde, aber nur im Christentum gelangt diese zur normalen Ausgestaltung, so daß in allen andern Religionen trotz vieler Wahrheitsmomente und Annäherungen an die biblische Religion doch Verbiegungen und Verbildungen der Religion an den entscheidenden Punkten auftreten und daher den religiösen Trieb irreleiten. 3. Die Religion ist zwar nicht ausschließlich menschliches Geistesprodukt, sondern in irgend welchem Maße durch göttliche Tat hervorgerufen. Die göttliche Offenbarung liegt in sehr verschiedenem Maße den Religionen zugrunde. Die biblische Religion ist durch einen Geschichtsverlauf begründet, der trotz mancher Seitentriebe zur kultischen, gesetzlichen und nationalen Veräußerlichung der Religion in seiner wesentlichen Tendenz auf die Herstellung der wahren Gemeinschaft des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen gerichtet ist. Aber religiöses Erleben, Fühlen, Wollen und Denken ist jedenfalls auch Tat des menschlichen Geistes;[1]) es fällt unter den Begriff des Geisteslebens und ist daher legitimes Objekt einer Wissenschaft, die das Geistesleben und seine Wesensbetätigungen zu erforschen hat, der Philosophie.

Religionsphilosophische Untersuchungen finden wir daher nicht bloß in Werken, die den ausdrücklichen Titel „Religions-

---

[1]) „Theozentrische und anthropozentrische Behandlung der Religion sind eben zwei Betrachtungsweisen, die aufeinander angewiesen sind. Erst zusammen machen sie das Ganze der Religionswissenschaft aus." E. Schaeder: Religion und Vernunft. Die religionsphilosophische Hauptfrage der Gegenwart. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1917, S. 31. — G. Wobbermin: Die religionsphilosophische Methode, 1913, S. 422: Die Theologie muß „beides zugleich: anthropozentrisch und theozentrisch sein; anthropozentrisch im methodischen Ansatz, theozentrisch in der Zielrichtung."

philosophie" haben, sondern jede systematische Untersuchung des Christentums wird die Religion irgendwie in das Ganze des Geisteslebens einstellen müssen, d. h. eine religionsphilosophische Grundlegung suchen müssen. Faktisch ist dies nicht bloß bei Schleiermacher, Ritschl, Herrmann, Kaftan, Troeltsch der Fall, sondern auch Frank, Kaehler, Cremer, Ihmels, Schlatter bemühen sich, jeder in seiner Weise, um eine Anknüpfung der Religion an die grundlegenden Strebungen des Geisteslebens. Mit besonderem Eifer sind diese Bemühungen in den letzten Jahren von H. Mandel,[1]) K. Dunkmann,[2]) C. Stange,[3]) E. Schaeder,[4]) G. Wobbermin[5]) fortgesetzt. Im folgenden sollen mit besonderem Eingehen auf die neueren Arbeiten die Fragen erörtert werden, die hier auftauchen: Welches ist die Eigenart des religiösen Lebens im Unterschied von allem andersartigen Geistesleben? Welche Stellung nimmt die Religion im Organismus des Geisteslebens ein? Was leistet sie? was kann nur sie leisten? Mit der Beantwortung dieser Fragen wird zugleich die Frage nach der Notwendigkeit, dem Recht und der Wahrheit der Religion gelöst sein.

2. Aufgabe und Methode der Religionsphilosophie.

„Die Religionsphilosophie ist diejenige wissenschaftliche Disziplin, durch welche sich der Zusammenhang der Theologie

[1]) Die Erkenntnis des Übersinnlichen. Grundriß der systematischen Theologie I, 1. 1911.

[2]) Religionsphilosophie. Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie. 1917.

[3]) Grundriß der Religionsphilosophie. 1907. — Christentum und moderne Weltanschauung. I. Das Problem der Religion. 2. Aufl. 1913. — Religion als Erfahrung. 1919.

[4]) Religion und Vernunft. 1917.

[5]) Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. 1913.

mit der Philosophie vermittelt."[1]) Und zwar ist dieser Zusammenhang durch den Begriff der Religion als eines legitimen Erzeugnisses des menschlichen Geistes gegeben. Der Begriff der Religion knüpft die Theologie an die Geisteswissenschaften[2]) an. Sofern alle Philosophie das Geistesleben nach seinen notwendigen Äußerungen durchforschen muß, muß sie auch das religiöse Leben in den Kreis ihrer Betrachtungen ziehen, d. h. Religionsphilosophie werden. Die Religionsphilosophie tritt damit an die Stelle dessen, was in der Philosophie und Theologie vor Kant „natürliche Theologie" hieß.[3]) Diese suchte dieselben Fragen zu lösen, die heute Gegenstand der Religionsphilosophie sind. Nur tat sie dies mit un-

[1]) C. Stange, Grundriß der Religionsphilosophie. § 1.

[2]) Im Unterschiede von Wobbermin möchte ich den Begriff der Geisteswissenschaften festhalten und ihn nicht durch den von Rickert bevorzugten Begriff „Kulturwissenschaften" ersetzen. Denn das Wesentliche aller Geisteswissenschaften scheint mir nicht darin zu liegen, daß sie das Besondre, Individuelle, einen einmaligen Geschichtsverlauf zum Gegenstand haben, während die Naturwissenschaft die Wirklichkeit in ihrer Beziehung auf das Allgemeine, Sichselbstgleiche, Gesetzmäßige, Immerwiederkehrende darzustellen habe (Rickert). Auch das scheint mir nicht den Kernpunkt zu treffen, daß die Geisteswissenschaften die Beziehung der Wirklichkeit zu Werten wiedergeben. Sondern der charakteristische Unterschied ist der: der Naturwissenschaft ist ihr Objekt lediglich von außen gegeben; in den Geisteswissenschaften sind wir dagegen mit unserm Fühlen, Wollen und Denken zugleich innerlich an dem Gehalt derselben beteiligt. Das Ineinander von persönlichem Selbsterleben und denkendem Verstehen der Objektivationen des Geistes macht das Wesentliche der Geisteswissenschaften aus. So fassen z. B. Dilthey und Eucken ihr Wesen auf. Unmöglich ist es, mit Herrmann das Wesen der Wissenschaft an den Naturwissenschaften zu bestimmen und den Kontrast der Theologie hervorzuheben. Das breite Gebiet der Geisteswissenschaften bleibt bei Herrmann unberücksichtigt. — Während Rickert nur die Geschichtswissenschaft ins Auge faßt, bleibt diese bei Cohen außer Betracht. Die reiche Fülle der Geisteswissenschaften wird in die drei Gebiete Logik, Ethik, Ästhetik hineingezwungen. Der Religion wird ihre Selbständigkeit bestritten. Sie bleibt wie bei Kant ein Anhängsel der Ethik.

[3]) N. Soederblom, Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte, 1913.

zureichenden Mitteln. Nicht der Begriff der Religion, sondern der Gottesbegriff sollte das Verbindungsglied zwischen Theologie und Philosophie bilden. Die Folge war, daß die Religion nur von der intellektuellen Seite ins Auge gefaßt wurde. Wenn der Begriff Gottes vor dem Begriff der Religion, ja ohne den Religionsbegriff gewonnen wurde, so erschien die natürliche Theologie als notwendiges Produkt des menschlichen Intellekts. Der wirkliche Weg, auf dem die Menschheit den Gottesglauben gewonnen hatte, wurde damit außer acht gelassen. Zuerst muß der Begriff der Religion auf Grund einer sorgsamen Analyse des religiösen Lebens mit seinen verschiedenen Äußerungen gewonnen werden, bevor wir die Eigenart des Gottesbegriffs und seine Bedeutung innerhalb der Religion erfassen können. Jede andre Methode führt zu einer intellektualistischen Verbiegung der Religion. Der Kampf gegen den Intellektualismus in der Religionsphilosophie ist seit Hume, Kant, Schleiermacher, Feuerbach nicht ausgestorben; im Gegensatz zu der Religionsphilosophie Hegels setzte er bei Ritschl und seiner Schule ebenso wie bei v. Hofmann, Frank, Kähler, Cremer mit erneuter Macht ein, nicht ohne Einseitigkeiten. Denn, wie es oft bei Reaktionen gegen einseitige Richtungen zu geschehen pflegt, wurde nun zuweilen die Bedeutung des Intellekts in der Religion vernachlässigt und die Religion zu ausschließlich in die „praktische", „emotionale" oder gar eudämonistische Seite des Seelenlebens verwiesen, während sie ihre legitime Stellung im Zentrum des gesamten Geisteslebens behaupten muß.

Da die Philosophie einen Überblick über das gesamte Geistesleben zu geben sucht, wird sie notwendig ihr Augenmerk in erster Linie darauf richten müssen, wie die Religion sich den Tendenzen des ganzen Geisteslebens einordnet; welche Stellung sie im geistigen Haushalt des Menschen ausfüllt.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Biedermann[1]) hat etwas ganz Richtiges im Auge, wenn er sagt: „Gehört der Gegenstand einer Wissenschaft dem Lebensgebiete des Geistes selbst an," so müsse die Wissenschaft ihn auf seinen Grund im Wesen des Geistes selbst zurückführen. Nur irrte Biedermann darin, daß er das Wesen des Geistes intellektualistisch bestimmte und darum diese Aufgabe für eine wesentlich logische ansah. Ferner wurde bei ihm nicht deutlich,[2]) daß die Religion ganz wesentliche Momente zur Feststellung des Wesens des Geistes selbst beibringt. Daher kann es sich nicht darum handeln, wie Biedermann will, die Religion spekulativ oder deduktiv aus dem Wesen des Geisteslebens abzuleiten, sondern das Wesen des Geistes selbst durch einen Überblick über alle seine Äußerungen zu gewinnen. Die wesentlichsten Bestandteile des Geistes treten in Sittlichkeit und Religion zutage.

Die philosophische Überschau über die Tendenzen des Geisteslebens ist aber für die christliche Theologie von der größten Bedeutung. Sie wird diese Untersuchungen nicht nur beachten, sondern sich mit größter Freudigkeit an ihnen beteiligen müssen. Denn sie muß mit voller Klarheit zeigen, daß das Geistesleben nur im christlichen Glauben zu seiner normalen Ausgestaltung gelangen kann. Der Philosoph wird die Einordnung der Religion in das Geistesleben zunächst vollziehen müssen, um eine systematische Übersicht über das Ganze des Geisteslebens zu gewinnen. Der Einheitstrieb des Geistes ist für ihn bestimmend. Aber ihn wird zugleich die Absicht leiten, durch eine solche Einordnung die Bedeutung oder den Wert der einzelnen Geistestätigkeiten für das Ganze des Lebens herauszustellen. Die Theologie wird diesen Gesichts-

[1]) Dogmatik I[1] § 2.

[2]) Vgl. die Bemerkungen von J. Kaftan: Das Wesen der christlichen Religion. 2. Aufl. 1888. S. 2.

punkt besonders betonen müssen. Sie wird zeigen, daß der religiöse Glaube, wie ihn das Christentum bietet, der höchste Wert für das Geistesleben ist. Sie muß dartun, daß das Ziel des Geistes im Überweltlichen liegt, daß alle andren Werte vor diesem letzten Wert erbleichen und nötigenfalls geopfert werden müssen, daß aber doch sich alle Kulturwerte wie das ganze sittliche Leben dem höchsten Wert und Ziel einordnen.[1])

Welche Methode wird bei dieser Arbeit angewendet werden müssen? So sehr die Religionsphilosophie auf der Religionsgeschichte fußen muß, kann doch die rein historische Methode nicht zum Ziele führen. Die Geschichte hat uns in den letzten Jahrzehnten ein unübersehbares historisches Material zugeführt. Was ist nun an den religiösen Kulten, Mythen, Dogmen der religiöse Kern? Was erleben die Menschen, wenn sie religiöse Feste feiern, Tänze aufführen, sich zum Opfermahl vereinigen? Welches Erlebnis liegt den Dogmen zugrunde? Diese Fragen kann die historische Forschung für sich allein nicht lösen. Sie weist damit über sich hinaus.

Näher läge es daher, der Psychologie die Lösung dieser Aufgabe zuzuschreiben, denn es handelt sich doch immer um seelische Vorgänge, um ein innerliches Erleben, Fühlen, Vorstellen und Wollen. Darum hat man eine psychologische Fundamentierung, wie aller Geisteswissenschaften so auch der Religionswissenschaft verlangt oder eine besondere Disziplin der Religionspsychologie gefordert. Am weitesten geht hierin J. H. Leuba,[2]) wenn er die Forderung aufstellt, die Theologie müsse als ein Zweig der Psychologie beurteilt oder behandelt

[1]) Über die Spannung, die in dieser Doppeltendenz liegt, habe ich in meinem Beitrag zur Kaftan-Festschrift gehandelt: „Die Einheit des Geisteslebens und die Einheit des Erkennens", 1920.

[2]) A Psychological Study of Religion, its Origin, Function and Future, 1912, S. 277. — Dazu Wobbermin a. a. O. S. 49.

werden. Was ist von dieser Forderung zu halten? Die Religion als seelische Äußerung ist jedenfalls auch Objekt der Psychologie. Aber alle religionsphilosophische Erforschung religiöser Vorgänge wird nur dann vorwärts kommen, wenn sie mit den psychologischen Erscheinungsformen der Religion zugleich den Inhalt oder die Gehalte des religiösen Lebens erfaßt. Wenn z. B. die psychologische Erforschung zeigt, daß Gefühle der Ehrfurcht, Anbetung, Demut, Vertrauen, Zuversicht oder noch genauer ein Kontrast von Furcht und Liebe, von Zurückgestoßen- und Angezogenwerden, von Schuld und Vergebung sich in der Religion findet, so wird der religiöse Vorgang nur dann in seiner Eigenart deutlich werden, wenn man klarlegt, durch welche Vorgänge diese eigenartigen Gefühle geweckt werden. Eine rein psychologische Fragestellung wird daher in der Religionswissenschaft immer zur Unfruchtbarkeit verurteilt sein und nur zu dem Resultat kommen, daß Gefühle, Vorstellungen und Willensakte in der Religion zu einem untrennbaren Ganzen verknüpft sind. Erst wenn ich weiß, was für Gefühle, Willensregungen und Vorstellungen den Charakter der Religion tragen und wodurch sie hervorgerufen werden, kann ich die Eigenart des religiösen Verhaltens näher bestimmen. Mir scheint es auch nicht richtig, Religionspsychologie als eine besondere Disziplin oder auch nur als einen besonderen Abschnitt der Religionswissenschaft zu bieten. Vielmehr wird die Besinnung auf die seelische Form immer im Zusammenhang mit der Erfassung der geistigen Gehalte stehen müssen.

Diese Forderung hat sich auch in den Geisteswissenschaften in weitestem Umfange durchgesetzt, wenn auch die verschiedenen Philosophen einen weit auseinandergehenden Sprachgebrauch befolgen. Besonders deutlich sagt W. Dilthey: „Die Geisteswissenschaften beruhen auf dem Verhältnis von Erlebnis, Aus-

druck und Verstehen. So ist ihre Entwicklung abhängig sowohl von der Vertiefung der Erlebnisse als auch von der zunehmenden Richtung auf das Ausschöpfen ihres Gehalts, und sie ist zugleich bedingt durch die Ausbreitung des Verstehens auf die ganze Objektivation des Geistes."[1]) Diese Sätze passen genau auch auf die Religionsphilosophie und Theologie. Denn auch für sie ist dreierlei Voraussetzung, zuerst ein persönliches, eigenkräftiges Leben in Gott, das sich immer erneut vertiefen muß, sodann ein Verständnis für das Seelenleben andrer Menschen; hierdurch wird sie drittens befähigt, den Gehalt in den religiösen Kulten, Dogmen, Mythen, Institutionen zu verstehen.

R. Eucken braucht zwar andere philosophische Begriffe, und doch kommt er wesentlich auf dasselbe hinaus, wenn er sagt: „Alle Entwicklung philosophischer Spekulation hat ihre Wurzel in letzten prinzipiellen Überzeugungen, in einer Gesamterfassung und Gesamtschätzung des Inhalts des Geisteslebens und seiner Stellung im All, sowie der damit erfolgenden Absteckung einer geistigen Wirklichkeit; nur unter Voraussetzung solcher Grundlage ist ein Aufbau philosophischer Systeme möglich."[2]) Auch Eucken ist wie Dilthey der Überzeugung, daß in den weltgeschichtlichen Lebenssystemen (er nennt sie Syn-

[1]) Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1910. — Ich glaube, daß Wobbermin sich trotz seiner Polemik gegen Dilthey (Die relig.-psychol. Methode, S. 42—53) in weit größerem Einklang mit diesem befindet. Denn auch Dilthey sagt ganz deutlich in seiner letzten Abhandlung S. 9: „Das Verstehen dieses Geistes ist nicht psychologische Erkenntnis."

[2]) Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, 1888, S. 9. Vgl. S. 312. — Die Lektüre dieses Hauptwerkes von Eucken macht die Berücksichtigung der meisten weiteren Schriften von Eucken unnötig, da die folgenden Schriften Euckens zumeist nur dieselben Gedanken in populärer Form mit immer erneuten Variationen behandeln. — Eine treffliche Analyse der Methode Euckens und ihrer Bedeutung findet sich bei R. Kade: R. Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie, 1912.

tagmen) des Naturalismus, des Intellektualismus und im Lebenssystem der Personalwelt alles Einzelne aus dem Zusammenhange des Ganzen begriffen werden muß. Er meint mit Recht, daß das letztere Lebenssystem im religiösen Glauben seine tiefste Begründung findet, denn dieser gibt die entscheidende Antwort auf die Fragen nach dem letzten Sinn der Wirklichkeit. Nicht durch Denken allein, sondern durch ein im Erleben und in der Tat wurzelndes Denken können wir große geschichtliche Erscheinungen ergreifen. Wenden wir diese speziell von der philosophischen Forschung handelnden Worte auf die Religionswissenschaft an, so ergibt sich ganz analog: Die in Kulten, Mythen, Dogmen, Institutionen uns objektiv entgegentretende Religion können wir nur innerlich verstehen, sofern wir selber mit Bewußtsein und Tat am religiösen Leben der Menschheit teilnehmen. Das hypothetische Sichhineindenken und Hineinleben in fremde Religiosität ist kein vollgültiger Ersatz für eigenkräftiges persönliches Leben. Es wird auch nur dann in genügender Weise gelingen, wenn selbstgewachsener Glaube zugrunde liegt.[1])

Wenn ich auch die Terminologie von Wobbermin nicht in allen Ausführungen teilen kann, meine ich doch, daß seine Methode das Richtige anstrebt. Er unterscheidet die religionspsychologische Methode von der rein psychologischen. Letztere will nur die formalen Eigentümlichkeiten des Seelenlebens ins Auge fassen, während die erstere Form und Inhalt des religiösen Lebens zum Gegenstand der Untersuchung macht. Wobbermin will anders als James die Geschichte der Religion zugrunde legen, nicht bloß die Ausläufer der Geschichte in

[1]) Auf Eucken fußt auch Otto Braun, wenn er in seinem „Grundriß einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie", 1912, S. 22 ausführt: „Philosophie als Weltanschauungslehre ist Bedeutungswissenschaft. Weltanschauung ist Weltdeutung von einem intuitiv erfaßten Einheitspunkte aus."

einigen extremen Erscheinungen methodistischer Frömmigkeit, der christian science und pathologisch exaltierter Religiosität. Er sieht den Fehler Wundts darin, daß Wundt die entscheidenden Beobachtungen an vorgeschichtlichen Religionsformen machen will und doch nachträglich die großen geschichtlichen Religionsformen berücksichtigen muß. Wobbermin sieht mit vollem Recht, daß alle Religionsforschung sich in dem Zirkelschluß bewegen muß: die eigene Frömmigkeit befähigt uns, die geschichtlichen Religionen zu verstehen, und wieder unsre eigene Religion ist ein Produkt der Geschichte. Die Norm findet er in der biblischen Religion, und zwar sucht er in eigenartiger Weise die biblische Religion als Norm geltend zu machen: die wesentliche Übereinstimmung der Synoptiker, des Paulus und des Johannes-Evangeliums als der drei wichtigsten Typen der neutestamentlichen Verkündigung gibt ihm die Bürgschaft dafür, daß ein Gedanke, den diese drei vertreten, ein notwendiger und zentraler Gedanke des Urchristentums ist. Ich möchte den Terminus „religionspsychologische Methode" lieber nicht brauchen, da er nur eine Seite der Aufgabe benennt, und lieber die Formulierung wählen: Die Religionsphilosophie braucht dreierlei: 1. eine gründliche Kenntnis der geschichtlichen Religionen, voran der biblischen Religion; dies der historische Faktor. 2. Diese Kenntnis muß von persönlichem religiösem Leben und Erleben getragen sein. Denn nur dies ist der Zugang zum inneren Verständnis der Religionsgeschichte; dies der persönliche Faktor. 3. Ein klares Urteil über die religiösen Kulte, Lehren, Einrichtungen, ihre Bedeutung, ihren Sinn und Wert ist nötig. Wir müssen kritisch die objektive Religion durchmustern, um schließlich zu allgemeingültigen Normen und Wahrheiten zu gelangen, in denen die vollendete Religion ihre Ausdrucksform findet; dies der wissenschaftliche (kritische und systematische) Faktor.

Ein Einwand erhebt sich dagegen, daß die Religionsphilosophie abschließende normative Sätze zu gewinnen sucht. Man sagt, hiermit werde der religiöse Glaube in seiner Selbständigkeit gefährdet. Die religiöse Gewißheit werde damit von ihrem Thron gestoßen. Denn wissenschaftlich-philosophische Erwägungen treten an die Stelle der religiösen Gewißheit. Oder die Religionsphilosophie trete damit an die Stelle, die in der orthodoxen Theologie die Heilige Schrift hatte; sie erkühne sich, die autoritas normativa in Glaubenssachen zu sein. Diese Einwendungen dürften auf einer falschen Begriffsbestimmung von Glauben und Wissen beruhen, auf der Meinung, als ob diese beiden Größen sich in jedem Falle ausschließen: entweder Glaube oder wissenschaftliches Urteil. Die ausschließende Entgegensetzung von Gefühl und Verstand oder von praktischem Erleben und wissenschaftlichem Erkennen ist eine weitverbreitete Krankheitserscheinung unsrer Tage. Sie führt in ihrer Konsequenz dazu, daß der Verstand an den wichtigsten Offenbarungen des Geisteslebens schweigend vorübergehen muß, während das emotionale Geistesleben jede intellektuelle Normierung, Kritik, aber auch Rechtfertigung als Gefährdung ihres Gefühlsgehaltes ansieht. In Wahrheit hat jede auf erneuten Erlebnisgehalt gerichtete Vertiefung des Geisteslebens dem intellektuellen Leben eine neue Blüte zugeführt. Aus der Romantik und der klassischen Dichtung entsprang der deutsche Idealismus und seine Spekulation, wie auch umgekehrt Dichter wie Schiller, Goethe, Hebbel, Keller eine Philosophie suchten, die für den Erlebnisgehalt ihrer Persönlichkeit und Dichtung eine philosophisch-intellektuelle Rechtfertigung brachte. So muß auch eine vertiefte Auffassung des religiösen Lebens dazu führen, nicht bloß den Kontrast von Religion und Philosophie, religiösem Leben und wissenschaftlichem Forschen zu verdeutlichen, sondern auch die Zusammenhänge der Religion mit den

fundamentalen Tendenzen des Geisteslebens und damit Recht und Notwendigkeit der Religion nachzuweisen.

Trotzdem wäre es falsch, religiöse Gewißheit und wissenschaftliche Rechtfertigung der Religion als eine Einheit zu betrachten. Z. B. hält Stanges Religionsphilosophie beides mit aller wünschenswerten Deutlichkeit auseinander. Die Religionsphilosophie könne „gar nicht die Absicht haben, einen unmittelbaren Einfluß auf die Selbstgewißheit der religiösen Überzeugung auszuüben." „Zwischen der wissenschaftlichen Einsicht und der praktischen Erfahrung besteht immer ein Unterschied. Ein wissenschaftliches Urteil kann niemals die Tatsachen der Erfahrung zunichte machen, aber ebensowenig auch die Erfahrung ersetzen." „Man kann religiöse Überzeugungen haben, ohne von der Religionsphilosophie etwas zu wissen, und man kann andererseits die Ergebnisse der Religionsphilosophie sich zu eigen machen, ohne dadurch religiöse Überzeugungen zu gewinnen."[1]) Stange stellt, um den Unterschied klar zu machen, die Fälle voran, in denen eines ohne das andere vorhanden ist, schlichter religiöser Glaube ohne die Fähigkeit, ihn denkend zu rechtfertigen. Und gewiß gibt es unzählige Christen, die in ihrem Glauben das Höchste besitzen und doch nicht fähig sind, diesen höchsten Wert auch denkend allen andern Werten gegenüber als den absoluten zu rechtfertigen. Aber ebenso kann es auch Forscher geben, die an religionsphilosophische, apologetische, dogmatische oder biblische Arbeiten das Beste ihres Lebens einsetzen und doch in ihrem religiösen Leben bedauerliche Mängel offenbaren. Immerhin wird man Stanges Ausführungen dahin fortsetzen müssen, daß letzteres immer etwas Anormales sein wird. Naturgemäß wird die religionsphilosophische wie theologische

[1]) Die Religion als Erfahrung, 1919, S. 20 f.

Arbeit am fruchtbringendsten sein, wo ein starkes religiöses und ein intellektuelles Interesse zusammentreffen. Die religiöse Gewißheit wird dann der wissenschaftlichen Arbeit den Impuls geben, daß das, was der Fromme unmittelbar empfindet, durch begründete Urteile an das helle Licht gesetzt wird. Dadurch wird das religiöse Erlebnis in seiner Unmittelbarkeit weder ersetzt noch aufgehoben oder überflüssig gemacht. Aber ebensowenig macht das persönliche Leben in Gott einen Versuch überflüssig, die Stellung der Religion im Geistesleben, ihre Leistungskraft oder die Überlegenheit des Christentums über alle andern Religionen durch begründete Urteile zu erweisen. Religiöses Leben und religiöses Urteilen bleiben verschieden, auch da, wo eins das andere nährt und beeinflußt.

---

3. Religionsphilosophie und Theologie.

Theologie und Religionsphilosophie werden ebensowenig zusammenfallen, trotz aller gemeinsamen Basis. Es scheint mir falsch, beide so zu scheiden, daß der Religionsphilosoph seinen Gegenstand nur von außen, objektivierend, betrachtet, während der Theologe, mit persönlichem Empfinden in der Sache selbst lebend, aus der Glut seines Gefühls heraus, subjektiv und affektvoll sich über sein Innenleben ausspricht. Wenn dies der Gegensatz zwischen Theologie und Religionsphilosophie wäre, so würde die Theologie schwerlich den Anspruch, Wissenschaft zu sein, aufrecht erhalten können, und die Palme müßte der Religionsphilosophie gereicht werden. Indessen muß der Theologe beides haben: ein selbständiges religiöses Innenleben und zugleich die Fähigkeit, sich diesem Eigenbesitz objektiv gegenüberzustellen, ihn kritisch auf seine Bedeutung, seinen Wahrheitswert zu prüfen und zugleich die beste Ausdrucksform für seinen

Inhalt zu suchen. Wem diese Fähigkeit fehlt, mag zum Propheten oder Prediger berufen sein. Für die wissenschaftliche Erforschung der Religion kommt er nicht in Betracht.

Andrerseits wird der Religionsphilosoph niemals rein von außen seinen Gegenstand betrachten können. Er muß, mindestens auf dem Höhepunkt seiner Ausführungen, von dem Kunde geben, was er selbst als höchsten Wert und Wahrheit erlebt hat. Aber er muß sich immer wieder dieser seiner Überzeugung objektiv gegenüberstellen, um die in ihr liegenden Gründe klar herauszustellen; er muß sich selbst mögliche Einwendungen machen, auf sie antworten, um von dem Ton der Verkündigung in die nüchterne Sphäre wissenschaftlicher Erörterung hinabzusteigen.

Der Unterschied zwischen Theologie und Religionsphilosophie ist ein anderer. Die letztere hat ihren Wert durch ihren weiten Gesichtspunkt, die erstere durch ihre auf die entscheidenden Probleme der letzten Wahrheit sich konzentrierende Kraft.[1]) Die Religionsphilosophie muß den Umkreis der Religionen der Erde durchmessen; sie steht zuweilen in Gefahr, die entscheidenden Wahrheitsfragen dem unermeßlichen Stoff gegenüber zurückzustellen. Sie muß ferner den ganzen Umkreis des Geisteslebens zum Objekt ihrer Untersuchungen machen, um die Stellung der Religion innerhalb des Ganzen zu erfassen und die Beziehungen der Religion zu allen Seiten des Geisteslebens zu verdeutlichen. Die Theologie muß ihre Hauptarbeit auf die Erforschung der biblischen Religion richten, die zentralen Probleme des Glaubens, die Bedeutung religiöser Erfahrung für den Gläubigen selbst und ihre Leistungskraft nach innen aufweisen. Schon daraus ergibt sich, daß beide Disziplinen aufeinander angewiesen sind. Es liegt ganz ähnlich

[1]) Vgl. H. Stephan: Das Verhältnis der Dogmatik zur Religionsphilosophie. Zeitschr. für Theol. u. Kirche, 1913, S. 135—170.

wie bei dem Verhältnis philosophischer und theologischer Ethik. Die philosophische Ethik muß die Eigenart des sittlichen Wollens innerhalb des Geisteslebens im ganzen herausarbeiten. Die theologische Ethik muß unter Mitarbeit an diesen Fragen zeigen, daß das, was die Sittlichkeit zu leisten hat, in voll genügender Weise nur innerhalb der christlichen Ethik erfüllt werden kann.

II. Die Eigenart religiösen Lebens und seine Stellung im Ganzen des Geisteslebens.

1. Die Eigenart religiöser Erfahrung: Bestimmtheit des ganzen Menschen durch Übersinnliches.

Wenn im folgenden die Stellung der Religion im Geistesleben erörtert werden soll, so wird man nicht von den niederen Religionen, sondern von der höchsten auszugehen haben. Denn es ist wohl möglich, daß auch in den niedrigeren Religionen Analoga zu der Stellung auftreten, die die vollendete Religion in dem voll ausgebildeten Geistesleben der neueren Zeit aufzuweisen hat. Aber weder kommen die Tendenzen des Geisteslebens in ihrer differenzierten Form und Fülle in einem noch unentwickelten Volksleben zu voller Entfaltung, noch tritt die ethische Leistung der Religion auf ihren unteren Stufen deutlich hervor. Darum wird den Ausgangspunkt die Religion bilden, die dem Forscher die höchste Wahrheit zu enthalten scheint. Von da aus wird dann klar werden, inwieweit die Religion auf den niederen Stufen schon eine ähnliche Stellung einnimmt.

Man könnte nun von dem Geistesleben allgemein ausgehen, um die Punkte zu finden, an denen die Religion ihre bedeutsamen Leistungen entfaltet. Aber dieser Ausgangspunkt hat seine schwerwiegenden Bedenken. Man ist bei ihm der Gefahr ausgesetzt, die Religion nach ihrer Leistung für bestimmte Seiten des Geisteslebens einzuschätzen, sie also sehr einseitig zu bestimmen, ihre Bedeutung für andre Gebiete des

Lebens außer acht zu lassen. So hat man in der vorkantischen Religionsphilosophie gewöhnlich die Religion nach der Seite eingeschätzt, daß sie einen Beitrag zur Lösung der metaphysischen Probleme zu liefern imstande sei; man hat sie als „Volksmetaphysik", als Erkenntnis des Übersinnlichen gewertet. Wenn man dann auch nachträglich der Religion als Gefühlserfahrung und Willensbestimmtheit gerecht zu werden suchte, so konnten diese nachträglichen Ergänzungen den Fehler im Ansatz nicht korrigieren; die Religion blieb ein Anhängsel an die philosophische Metaphysik. Hume, Kant, Schleiermacher, Feuerbach haben am nachhaltigsten mit dieser Begriffsbestimmung gebrochen. Aber bei Kant trat eine ebenso falsche Methode ein. Er wertete die Religion nur nach dem Beitrag, den sie für die Sittlichkeit leistet, und machte sie damit zu einem Anhängsel der Sittlichkeit, wie andere zu einem Annex der Metaphysik. Die allseitige Leistung der Religion wurde damit nichts weniger als deutlich. Ebenso falsch wäre es offenbar, vom ästhetischen Gefühl auszugehen oder (mit Feuerbach) von dem eudämonistischen Streben nach Glück, oder vom unbewußten Seelenleben, das sich im Traum offenbart, oder von dem in Ekstase und Vision sich äußernden Streben, über die Schranken des gewöhnlichen Lebens hinauszukommen. Denn wenn sich Religion auch sicher in alledem zeigen kann, so ist doch mit solchen Ausgangspunkten noch keine Gewähr gegeben, daß sie gerade das Charakteristische der Religion ins Auge fassen.

Das Eigenartige der religiösen Erfahrung liegt vielmehr darin, daß sie das Ganze des Geisteslebens erfaßt, das bewußte sowohl wie das unbewußte Seelenleben; Traum und Ekstase haben ebensowohl ihre Stellung in der Religion wie die schlichte Zuversicht des Frommen. Es ist daher falsch, das unbewußte oder das ekstatische Seelenleben zu bevorzugen, als ob dies in erster Linie uns die Geheimnisse der Religion offen-

barte. Gefühl, Wille und Denken werden von der Religion in Anspruch genommen. Wenn die Religion trotzdem nicht ein Vielerlei, sondern eine innere Einheit bildet, wird es nahe liegen, die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Religion gerade in den Zentralen des Geistes, d. h. da, wo Gefühl, Wille und Denken noch ungeschieden sind, ihren Einheitskern hat. Das unbewußte ebenso wie das ekstatische Seelenleben wird aus diesem Zentrum des Lebens hervorbrechen. Darauf führt uns auch die Beobachtung, daß die meisten Religionsphilosophen die Religion gerade auf die Seite des Seelenlebens stellten, die ihnen als die zentrale galt. Für Schleiermacher war das Gefühl das Wesentlichste und Zentrale, der Einheitspunkt, aus dem Wollen und Denken hervorgehen. Hegel dagegen sah im bloßen Fühlen das noch Untermenschliche, Tierische; erst in der begrifflichen Erkenntnis schien ihm das Geistesleben zur vollen Reife zu gelangen. Für Kant war das sittliche Wollen das Entscheidende. So erklärt es sich, daß jeder dieser Männer durch seine Auffassung von der Religion das höchste über sie aussagen wollte, und doch faßte jeder sie von einer ganz verschiedenen Seite auf.

Versuchen wir nun, als religiös alle die Seelenregungen zu betrachten, in denen der Mensch am tiefsten mit seinem Gefühlsleben beteiligt, mit allen Schwingungen des Herzens von einem höchsten Gut bewegt wird, mit aller Glut des Willens ein höchstes Ziel erfaßt und sein Denken auf ein Allumfassendes, Letztes richtet, so ist zuzugeben, daß alle derartigen Lebensregungen mindestens etwas Religionsartiges haben. Aber um zu einer vollständigen Charakteristik der Religion zu gelangen, genügt diese Definition nicht, denn wir müssen zugleich fragen, durch welches Objekt die Schwingungen der Seele in Bewegung gesetzt werden. Erst dann kommen wir zu dem eigentümlichen Charakteristikum des religiösen

Lebens. Seine Eigenart liegt in der Bestimmtheit der Seele durch ein Überweltliches. Der Begriff des Überweltlichen (Jenseitigen, Transzendenten, Übersinnlichen)[1] bildet das andere Charakteristikum der Religion. Dies ergibt sich negativ daraus, daß keine andere geistige Äußerung des Lebens in erster Linie es mit dem Überweltlichen zu tun hat. Für die Kultur bildet der Begriff des Überweltlichen ein Problem. Sie schiebt das Transzendente als unerkennbar oder als gleichgültig beiseite, wenn sie nicht gar zuweilen es überhaupt leugnet. Für die Erkenntnis ist das Überweltliche ein Grenzbegriff, bei dem sie stehen bleibt. Sofern die Sittlichkeit die Verpflichtung auf einen jenseitigen Hintergrund zurückführt, hat sie bereits den Übergang zur Religion vollzogen. Wir können daher die Begriffsbestimmung wagen: Religiöse Erlebnisse sind überall da vorhanden, wo unser Geistesleben in der Tiefe von einem Überweltlichen entscheidend bestimmt wird. Und zwar immer da, wo es sich um ein höchstes Glück, um ein abschließendes Willensziel, um eine oberste, allumfassende Erkenntnis handelt, bewegen wir uns im Gebiete der Religion. Religion lebt von der Überzeugung, daß die ganze Welt mit ihren Gütern der Seele kein bleibendes Glück zu bieten vermag. Alle Ziele des Willens, die im Diesseits liegen, können der Menschheit das Höchste nicht bieten. Alle Erkenntnis bleibt Bruchstück, sofern sie sich auf diese Welt beschränkt. Daher kommt die Religion in Spannung mit der innerweltlichen Kultur;[2] sie bestreitet dieser ihre Genugsamkeit. Sofern die innerweltliche Kultur ein Abschließendes, Letztes zu sein behauptet, wird sie den Transzendenzanspruch

[1] Vgl. H. Mandel: Die Erkenntnis des Übersinnlichen I, 1, 1911, S. 2 ff.

[2] Die Religionsphilosophie von H. Siebeck geht von diesem Widerstreit zwischen Religion und Kultur aus, S. 1—30.

der Religion als etwas die Kultur Störendes empfinden und entweder die Religion im Kulturinteresse bekämpfen oder ihr zumuten, daß sie ihren Transzendenzanspruch aufgebe.[1]) Der Kampf der Neuzeit gegen das Christentum ruht im letzten Grund in der „modernen Welt- und Kulturseligkeit".[2]) Ihr zuliebe das Christentum ummodeln oder entscheidende Seiten desselben zurückstellen zu wollen, ist immer ein Fehler, der dem Christentum sein Salz nimmt und es verächtlich macht. Nicht durch falsche Anpassungen oder schwächliche Nachgiebigkeit wird man eine eigenartige Größe verteidigen, sondern nur durch entschlossenes Vertreten ihrer eigenartigen Größe und Kraft.

Die von mir vertretene Auffassung, daß in der Religion alle Seiten des Geisteslebens beteiligt sind, wendet sich auch gegen die Auffassung, die im Geistesleben eine Zweiteilung unternimmt, auf die eine Seite Gefühl und Willen, auf die andre Seite das denkende Erkennen stellt, und nun die Religion auf die erste, die „praktische" oder „emotionale" Seite des Geisteslebens verweist.[3]) Wenn diese Zweiteilung von vornherein feststände, wäre die Hineinstellung der Religion in das praktische Geistesleben verständlich. Denn die wesentlichsten Seiten des Geistes kämen dann in diesem zum Ausdruck. Aber der Fehler liegt darin, daß eine Verselbständigung des theoretischen Erkennens erst bei einer hochentwickelten Blüte wissen-

---

[1]) So verlangt P. Natorp, die Religion solle ihren Transzendenzanspruch fallen lassen. Vgl. Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 2. Aufl. 1908. — Religion? Ein Zwiegespräch in Frischeisen-Köhlers Sammelwerk: Weltanschauung, Philosophie und Religion, 1911, S. 305—325. — Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. 2. Aufl. 1918, S. 131 ff.

[2]) Vgl. z. B. J. Kaftan, Glaube und Dogma, 1889, S. 12.

[3]) J. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion. 2. Aufl. 1888, S. 28—50. — Philosophie des Protestantismus, 1917. Vgl. dazu meinen Beitrag in der Festschrift für Kaftan: Die Einheit des Geisteslebens und die Einheit des Erkennens, 1920.

schaftlicher Bildung auftritt. Das gewöhnliche, vorwissenschaftliche Erkennen, von dem eine grundlegende Betrachtung ausgehen muß, wurzelt ganz im Erleben und erhält durch das Willens- und Gefühlsleben wesentliche Impulse. Es kommt hinzu, daß die Spaltung des Seelenlebens gar nicht von den Vertretern dieser Theorie aufrecht erhalten wird. Kaftan sagt z. B.: „Ein Gefühl sprechen wir aber durch ein Urteil aus." „Auch wo es nicht geschieht, läßt sich jedes Gefühl als ein unentwickeltes Urteil der erwähnten Art begreifen." Mit diesen Worten ist ein so verwickeltes Gebilde wie ein Werturteil, an dem Gefühl und Denken in gleicher Weise beteiligt sind, an die Stelle eines primären Elementes des Seelenlebens geschoben, und die Spaltung, von der Kaftan ausging, ist bereits wieder aufgehoben. Dasselbe ergibt sich auch aus den Ausführungen Kaftans über den Begriff des Glaubens. Er betont mit Recht, daß der Glaube eine wirkliche Erkenntnis Gottes hat; die religiösen Urteile seien nicht eigentlich selbst Werturteile, sondern Werturteile liegen ihnen zugrunde,[1]) aber sie selbst seien theoretische Sätze von objektiver Bedeutung, die in eigentümlichem Zusammenhang mit praktischen Ideen stehen, die durch die Offenbarung Gottes geweckt sind. Diese Ausführungen zeigen, daß jeder Versuch, das Geistesleben von vornherein zu spalten, hinterher die Verbindungslinien zwischen den beiden Seiten des Seelenlebens wieder aufnehmen muß. Kaftan selbst betont beim Glaubensbegriff an verschiedenen Stellen, einmal daß er ein Willensakt, Gehorsam, ist, sodann, daß er im Gefühl des Vertrauens sich vollzieht, endlich, daß er theoretische Erkenntnis ist. Damit ist eigentlich die Spaltung

[1]) Genau genommen müßte Kaftan sagen: Gefühle, nicht Werturteile, liegen ihnen zugrunde. Ich kann nicht finden, daß die Unterschiebung eines überall im Gefühl zugrunde liegenden Urteils eine unbedenkliche oder nützliche Fiktion sei, wie Kaftan a. a. O. S. 44 erklärt.

aufgehoben, die Kaftan zugrunde legt. Wenn Kaftan betont, daß die Erkenntnis, die der Glaube hat, in besonderen Beziehungen zu dem praktischen Gehalt des Glaubens steht, so dürfte dasselbe von aller Erkenntnis gelten. Sie wurzelt in dem Erlebnisgehalt, kann sich zwar zu relativer Selbständigkeit erheben, darf aber doch nie den Zusammenhang mit der sinnlichen oder geistigen Erfahrung lösen, aus der sie hervorgeht. Die Erfahrung, die die Grundlage aller Erkenntnis bildet, ist selbst nichts Theoretisches, sondern etwas, was hinter dem Gegensatz von Theoretisch—Praktisch im Zentrum des Seelenlebens liegt.

Infolgedessen nimmt die neuere Religionsphilosophie nicht mehr ihren Ausgangspunkt von dem Gegensatz Theoretisch—Praktisch, sondern sucht in andrer Weise die Religion in das Ganze des Geisteslebens einzuordnen. Eine konsequente Verweisung der Religion in das Gebiet des praktischen Geisteslebens, ihr Ausschluß aus dem Bereich theoretischen Erkennens müßte den Wahrheitsanspruch der Religion bestreiten und sie für eine nützliche, wertvolle und erfreuende Fiktion erklären,[1])

[1]) Vgl. Vaihinger, Die Philosophie des Als-ob. 2. Aufl. 1915. Vaihinger erklärt in den Kant-Studien 1916: „Die Als-ob-Betrachtung verwandelt die theoretischen, ethischen und religiösen Ideen nicht etwa in leere Einbildungen, sondern stellt im Gegenteil deren Nützlichkeit, Unentbehrlichkeit, ja Notwendigkeit in denkbar stärkstem Maße fest und macht sie unabhängig von allen metaphysischen Spekulationen, indem sie ausschließlich ihren praktischen Hilfswert betont." Hiermit wird eine sich selbst aufhebende Terminologie durchzuführen gesucht. Unter Fiktionen verstehen wir nun einmal leere Einbildungen. Wenn Vaihinger von notwendigen und heilsamen Fiktionen redet, so müßte er den Begriff Fiktion aufgeben. Daran aber verhindert ihn sein positivistisches Dogma, das nur den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung für nicht-fiktiv, für real ansieht und daher alles darüber Hinausgehende für Fiktion erklärt. Genau dieselbe Zweideutigkeit findet sich schon bei Vaihingers Lehrer F. A. Lange in Bezug auf den Begriff Dichtung. Bedeutet „Dichtung" bloße Dichtung oder eine besondere Form der Wahrheitsmitteilung? Lange sagt darüber: „Kant wollte nicht einsehen, was schon Plato nicht einsehen wollte, daß

alle Religion in das Gebiet der Dichtung verweisen. Die Erkenntnistheorie des Pragmatismus könnte etwa für diese konsequente Verweisung der Religion in das Gebiet des praktischen Geisteslebens eine Rechtfertigung geben. Aber der Pragmatismus führt zu einem vollendeten Subjektivismus. Denn woher will man ein allgemein gültiges Urteil hernehmen, was für die Gattung nützlich, praktisch, erhebend und erfreuend ist, wenn alle theoretische Rechtfertigung ausgeschlossen sein soll? Vom Standpunkt des Pragmatismus aus kann man sowohl die Religion mit James als biologisch notwendig, wertvoll ansehen, weil sie Glücksgefühle bringt, die keine andre Macht der Welt geben kann. Man kann aber auch die Religion als eine schädliche Last ansehen, die einen ungeheuren Druck auf die Seelen der Menschen legt, das Sündengefühl, das die Leiden des Lebens ins Unerträgliche steigert. Wie

---

die „intelligible Welt" eine Welt der Dichtung ist, und daß gerade hierauf ihr Wert und ihre Würde beruht. Denn Dichtung in dem hohen und umfassenden Sinne, wie sie hier zu nehmen ist, kann nicht als ein Spiel talentvoller Willkür zur Unterhaltung mit leeren Empfindungen betrachtet werden, sondern sie ist eine notwendige und aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes, der Quell alles Hohen und Heiligen und ein vollgültiges Gegengewicht gegen den Pessimismus, der aus dem einseitigen Weilen in der Wirklichkeit entspringt." Geschichte des Materialismus II[3] S. 61; vgl. S. 538 ff. Wenn die Dichtung, z. B. die Schillers, das ist, als was Lange sie preist, so ist sie nicht bloß Dichtung, sondern eine Form, Wirklichkeit und Wahrheit zu lehren. Dann aber ist nicht einzusehen, warum man ihren Gehalt nicht auch in andrer, begrifflicher Form mitteilen kann, wie z. B. Schillers Dichtung eine Form für die Mitteilung philosophischer, ästhetischer und religiöser Wahrheit ist. Auch wenn man zugibt, daß die höchste Wahrheit sich in ein symbolisches Gewand kleidet, weil unsere Begriffe nicht zureichen, berechtigt dies nicht, alles über die sinnliche Wirklichkeit Hinausgehende Dichtung zu nennen. Bei Lange liegt wie bei Vaihinger die falsche Voraussetzung zugrunde, die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens seien die Grenzen aller Wirklichkeitserkenntnis. Dies veranlaßt ihn, alles über die Naturwissenschaft hinausgehende Erkennen Dichtung zu nennen.

will man von der pragmatistischen Erkenntnistheorie aus den Standpunkt Stirners oder Nietzsches der Religion gegenüber widerlegen? Bei ihr ist das einzige Argument, daß man sagt: Ich fühle eben anders.

Viel richtiger ist es, die Religion in einem Tatbestand begründet zu sehen, der jenseits der Spaltung der Wirklichkeit in die Begriffe theoretisch-praktisch liegt. Man wird auf den allgemeinsten Begriff zurückgehen müssen, den Begriff der Wirklichkeit. Religion erweist sich dadurch als eine reale Größe, daß sie ein eigenartiges Wirklichkeitserlebnis ist. Subjektiv ist sie Erlebnis; objektiv liegt ihr eine nicht von uns geschaffene Wirklichkeit zugrunde, die sich uns aufdrängt, ein Wirklichkeitseindruck, der weder auf eine sinnliche noch auf eine sittliche oder ästhetische Erfahrung zurückzuführen ist, eben die religiöse Erfahrung. Ihr Kennzeichen ist, daß sie Erlebnis des Überweltlichen ist; dies Überweltliche macht sich zugleich in und mit den Eindrücken des Weltlichen kund, und zwar so, daß an aller Erfahrung, der sinnlichen, geistigen, ethischen, geschichtlichen und ästhetischen ein besonderes Erlebnis, das spezifisch religiöse, mitschwingt. Infolgedessen kann die religiöse Erfahrung sich mit jedem Element des Seelenlebens verbinden und wird doch ihre Selbständigkeit ihm gegenüber aufrecht erhalten. Sie kann wie im Animismus mit dem egoistisch-eudämonistischen Selbsterhaltungstrieb in engste Verbindung treten, so daß sie als eine Form der Selbstbehauptung auftritt; sie kann mit dem metaphysischen Streben ebenso wie mit der Sittlichkeit und dem ästhetischen Fühlen in enge Beziehung treten und wird doch nie in einem von diesen aufgehen. So erklären sich die mannigfach verschiedenen und sich widersprechenden Versuche, die Religion in den Haushalt des Geisteslebens einzuordnen, aus ihrer zentralen Stellung.

Die Eigenart des religiösen Erlebnisses ist es, daß der Mensch, der mitten im Weltleben steht, eigenartige Gefühlseindrücke erhält, daß in und hinter der Natur, hinter seinem persönlichen Schicksal und seiner Geschichte eine höhere Macht steht, der er nicht entfliehen kann, von der er restlos abhängig ist. Diese Gefühlseindrücke können mit Angst und Schrecken verbunden sein, aber irgendwie wird die überweltliche Macht, in manchen Religionen weniger, in anderen stärker, ihre Anziehungskraft auf den Menschen ausüben; das Christentum gipfelt in dem Gefühl völliger Geborgenheit des Menschen in Gottes Liebe. Aber dies Ziel wird nur erreicht, wenn der Christ durch das Gefühl seiner Nichtigkeit und Schuld hindurch, den erhabenen und richtenden Gott erfahren hat, um dann durch diesen Kontrast hindurch zur Gewißheit der erlösenden Liebe zu gelangen.

---

2. Die Einordnung der Religion in das Ganze des Geisteslebens. Die damit gegebene Rechtfertigung der Religion.

Das wichtigste Problem der Religionsphilosophie ist es, inwiefern es möglich ist, den Realitätsanspruch der Religion als einen begründeten zu erweisen. Wie komme ich über die zunächst subjektive Gewißheit des Frommen hinaus, der überzeugt ist, daß er es im religiösen Glauben mit dem allerrealsten Wesen, mit dem überweltlichen Gott zu tun hat? Der Fromme ist gewiß, daß er seine Religion nicht selbst erzeugt hat, sondern daß Gott sich ihm so kundgetan hat, daß er nicht anders kann als auf Gottes Tat mit einem freudigen Ja antworten. Wie kann man nun zeigen, daß diese Überzeugung wohlbegründet ist? Es scheint mir unmöglich, Glauben und

Wissen so zu scheiden, daß man sagt, die Glaubensgewißheit könne von der wissenschaftlichen Forschung nur als subjektives Phänomen, nur als eine Behauptung angesehen werden. Über ihre Berechtigung könne die wissenschaftliche Forschung nichts ausmachen. Diese Gewißheit bleibe eben Glaubensgewißheit. Sie werde in ihrer Eigenart verschoben, wenn man sie irgendwie mit wissenschaftlichen Mitteln als richtig zu beweisen suche. Diese Argumentation scheint mir falsch zu sein. Sie beruht auf einer falschen, ausschließenden Entgegensetzung von Glauben und Wissen. Die wissenschaftliche Betrachtung kann und soll nicht die Glaubensgewißheit umbilden, so daß sie zu einer intellektuell und nicht mehr religiös begründeten Gewißheit wird. Aber sie kann doch Gründe anführen, warum sie die Eigenart der religiösen Gewißheit in ihrer Besonderheit anerkennen muß. Vergeblich sind die Versuche, die religiöse Wirklichkeit, genauer die Existenz Gottes, durch andersartige Gründe, die außerhalb der Religion liegen, beweisen zu wollen. Die oft genug wiederholten Versuche der Metaphysik, durch Schlüsse aus der allgemeinen sinnlichen und geistigen Erfahrung zu einem Letzten, Abschließenden, zu einem Weltgrunde zu gelangen, kommen nur zu einem Objekt, das eine gewisse Ähnlichkeit mit dem religiösen Gottesbegriff hat. Erst unter Voraussetzung des religiösen Glaubens selbst nimmt dies Objekt spezifisch-religiöse Farben an. Abgesehen vom religiösen Glauben können wir nicht mit Sicherheit über die Welt hinaus auf ein Übersinnliches schließen, sondern bleiben in einer gewissen Ratlosigkeit, wie dies Letzte zu bestimmen ist.[1]) Die Methode der Metaphysik oder der Gottesbeweise hat in der Religionsphilosophie und Theologie vor Kant die ent-

[1]) Daß diese Ratlosigkeit des Intellekts den letzten Fragen gegenüber auch wieder eine positive Vorbereitung für den religiösen Glauben ist, darüber wird nachher zu reden sein.

scheidende Rolle gespielt. In der nachkantischen Philosophie ist sie von Hegel, Biedermann, Pünjer, Pfleiderer, Lotze, R. Seydel, J. und E. Caird, Günther Thiele und A. Bolliger vertreten worden. Aber sie ist mit Recht aufgegeben. Denn sie geht jedenfalls nicht auf die Gründe ein, warum der Fromme selbst die Gewißheit Gottes hat. Sie kann höchstens in zweiter oder dritter Linie in Betracht gezogen werden, wenn es gilt, Verbindungslinien zwischen dem religiösen Glauben und der allgemeinen Welterkenntnis zu ziehen. Die rein intellektuelle Begründung der Wirklichkeit Gottes ist ebenso einseitig wie der oben abgelehnte Versuch, die Wirklichkeit Gottes auf Bedürfnisse, Postulate, Wertgefühle, Nützlichkeitserwägungen, notwendige Fiktionen und erhabene Dichtungen zu stützen. Die Glaubensgewißheit wurzelt in Erfahrungen, die jenseits des Gegensatzes von Theoretisch—Praktisch liegen.

In verschiedener Weise haben Troeltsch,[1]) Otto[2]) und

[1]) Vor allem: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905. — Seit 1902 hat Troeltsch sich durch Windelband zu engem Anschluß an die Windelband-Rickertsche Erkenntnistheorie verleiten lassen, um in Anknüpfung an den logischen Transzendentalismus die Religion auf ein „religiöses Apriori" zu begründen. Der formale erkenntnistheoretische Rationalismus, der die Religion selbst in weitem Umfange rationalisierte, wurde dann von ihm teilweise zurückgenommen durch die stärkere Betonung des Irrationalen in der Religion in der Abhandlung „Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie" im Logos 1913 (abgedruckt: Gesammelte Schriften, Bd. II, S. 805—836). Fruchtbarere Ansätze zu einer Begründung der Religion liegen in den leider später nicht mehr abgedruckten Aufsätzen „Die Selbständigkeit der Religion" vor, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895. 1896. — Aus der früheren Literatur über Troeltsch habe ich das Wichtigste zusammengestellt Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1914, S. 129. — Seitdem ist erschienen: W. Günther: Die Grundlagen der Religionsphilosophie E. Troeltsch', 1914. — G. Heinzelmann: Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion, 1915.

[2]) Kantisch-Friesische Religionsphilosophie, 1909. Ähnlich wie Troeltsch hat Otto die einseitig rationale Begründung der Religion, die dies Buch vertritt, sehr wesentlich korrigiert in der viel bedeutsameren Schrift: Das Heilige. 2. Aufl. 1918. Die Bedeutung dieser Schrift liegt nicht in der

Stange[1]) die Religion durch erkenntnistheoretische Erwägungen zu stützen gesucht. Von erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt aus sind die Abhandlungen von Stange durch die Gründlichkeit und Sorgsamkeit seiner Erörterungen am bedeutendsten. Dies mag das besondere Eingehen auf sie rechtfertigen. Zugleich wird daraus erhellen, ob und inwiefern die Religion sich überhaupt erkenntnistheoretisch rechtfertigen läßt.

Zunächst wird sich fragen, was Erkenntnistheorie heißt. Die Erkenntnistheorie von Kant ist von vornherein auf die Frage eingestellt: Wie kommen wir in der Naturwissenschaft zu einer gesicherten Erkenntnis, die den Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen kann? Alle Erkenntnistheorie, die sich auf diesen Bahnen bewegt, wird zu dem Schluß kommen, daß die Naturerkenntnis nicht die religiöse Gewißheit zu erreichen vermag. Die Folge ist dann sehr häufig, daß die religiöse Gewißheit als eine unsichere, schwankende Größe angesehen wird, die nicht die Sicherheit und Allgemeingültigkeit der sinnlichen Erkenntnis zu gewinnen vermag. Die Kantische Erkenntnistheorie hat in weitem Umfange beigetragen, die Religion als unsichere Größe[2]) erscheinen zu lassen. Das Bestreben, darüber

erkenntnistheoretischen Erörterung, nicht in der anfechtbaren Begriffsbestimmung des Rationalen und des Irrationalen, sondern in der wertvollen Materialsammlung, die zeigt, daß in dem Heiligen, Ehrfurchtgebietenden der Religion Gefühle des Staunens und Schreckens mit Empfindungen des Vertrauens, der Liebe und Hingebung verbunden sind.

[1]) Vgl. die im Eingang dieser Abhandlung angeführten drei Hefte. — Zur Kritik Stanges ist außer Heinzelmanns eben genannter Abhandlung besonders K. Dunkmann zu nennen: Neue kirchliche Zeitschrift 1914, S. 362 bis 396. — Ferner H. Scholz: Preußische Jahrbücher, Bd. 160, S. 191—217.

[2]) Vgl. Stange, Christentum und moderne Weltanschauung I, S. 40. „Wir haben es Kant zu verdanken, wenn auch heute noch in weiten Kreisen der Theologen jenes System der doppelten Wahrheit gilt, wonach in der Welt, die vor unsern Augen liegt, nirgends der Zugang zum Gottesglauben sich öffnet und dennoch der religiöse Gedanke die Herzen begeistern soll. Wir haben es Kant zu verdanken, wenn auch heute noch in weiten Kreisen der Theologen es als die wissenschaftliche Aufgabe der

hinauszukommen, die religiöse Erfahrung als eigenartige Größe in ihrer Besonderheit zu verstehen und sie doch zugleich wissenschaftlich zu rechtfertigen, leitet Stange. Aber wie gelangt er zum Ziele? Den Weg der alten Metaphysik weist er mit triftigen Gründen ab.[1]) Er geht ganz andre Wege als Troeltsch. Troeltsch schloß sich der Windelband-Rickertschen Erkenntnistheorie an, nach der wir alle Erkenntnis kraft einer uns einwohnenden, formal-logischen Notwendigkeit unsrer kategorialen Vernunft produzieren müssen. Analog dem erkenntnistheoretischen formalen Rationalismus meinte er neben das logische und ethische Apriori ein besonderes religiöses Apriori stellen zu müssen, d. h. eine immanente Vernunftnotwendigkeit, kraft deren wir Religion produzieren müssen. Auf diese Weise sollte die Selbständigkeit und Eigenart der Religion ebenso begründet wie auch ihr Verankertsein im System der Vernunft erwiesen werden. Das Bedenken ist nur, ob hiermit die Religion nicht rationalisiert wird, denn das Apriori bedeutet eine logische Notwendigkeit. Das zweite Bedenken richtet sich darauf, ob auf diese Weise die Religion nicht als rein menschliches Produkt erscheinen muß. Troeltsch durchbrach zwar den Windelband-Rickertschen logischen Rationalismus, indem er aus seinem früheren metaphysischen Standpunkt das Entscheidende mit herübernahm: Aller Religion wohnt ein das Gefühl der „Präsenz des Göttlichen in der Seele", „die Gegenwarts- und Wirklichkeitsempfindung in bezug auf Übermenschliches oder Unendliches".[2]) Sie ist „eine Tat

---

Theologie angesehen wird, daß sie vor den Machtsprüchen einer glaubensfeindlichen Wissenschaft das Feld zu räumen habe, um dann in der persönlichen Überzeugung des einzelnen eine gesicherte Zufluchtsstätte zu finden und in dem Bereich der individuellen Meinung eine Domäne zu gewinnen, an deren Eroberung die Wissenschaft kein Interesse mehr haben kann."

[1]) Die Religion als Erfahrung, S. 10—13.

[2]) Psychologie und Erkenntnistheorie, S. 35 f.

der Freiheit und ein Geschenk der Gnade, eine das natürlich-phänomenale Seelenleben durchbrechende Wirkung des Übersinnlichen und eine die natürliche Motivation aufhebende Tat der freien Hingebung.[1]) Richtiger wäre es gewesen, von dieser eigenartigen Wirklichkeitsempfindung in der Religion auszugehen und den aprioriſchen Rationalismus von Windelband und Rickert fallen zu lassen, da er den Kern der Religion nicht zu erreichen vermag.[2])

Stange geht einen andern Weg. Er knüpft an eine ganz andre Kant-Interpretation an und sucht andre Seiten bei Kant fruchtbar zu machen, die Windelband und Rickert ebensowenig wie Cohen hervortreten lassen. Er hat, wenn ich recht sehe, an A. Riehl und O. Külpe angeknüpft oder vertritt verwandte Gedanken wie diese. Was bei Windelband, Rickert, Cohen ganz zurücktritt, der unmittelbare Wirklichkeitseindruck der Sinnlichkeit ist für Külpe, Riehl und Stange das eigentliche Kriterium der Wirklichkeit. Die logiſche Notwendigkeit kann für sich allein nur die Möglichkeit einer Erkenntnis, nicht ihre Wirklichkeit dartun. Sie bleibt innerhalb der Sphäre des Bewußtseins, erreicht aber nie einen Gegenstand außer uns. Erst wo dieser in anschaulicher Realität sich uns aufdrängt, haben wir die Gewähr einer außer uns vorhandenen Wirklichkeit. Diesen Ausgangspunkt eines erkenntnistheoretiſchen Realismus halte ich mit Riehl, Külpe, Stange für viel richtiger als einen logiſchen Idealismus. Aber was hat dieser erkenntnistheoretiſche Standpunkt mit der Religion zu tun? Ich gebe den Kritikern Stanges darin recht, daß Stange die Bedeutung seiner Erkenntnistheorie für die Begründung der Religion

[1]) Psychologie und Erkenntnistheorie, S. 41.

[2]) Auch in Windelbands Religionsphiloſophie (vgl. die Skizze „Das Heilige" in seinen „Präludien") liegt eine starke Rationaliſierung der Religion vor. Vgl. darüber R. Kade, Euckens neologiſche Methode, 1912, S. 50—59.

überschätzt. Stange ist der Meinung, daß eine Theorie der Erkenntnis „die Linien ziehe, die vom Erkennen her den Ort bezeichnen, an dem die Religion zu suchen ist.“[1]) Meines Erachtens läßt sich die Riehl-Külpesche Erkenntnistheorie nur so verwerten: Die religiöse Erfahrung ist darin analog aller übrigen Erfahrung, daß ein Wirklichkeitseindruck sich mit unwiderstehlicher Gewalt uns aufdrängt. Dieser Wirklichkeitseindruck kann sehr verschiedenartig sein. Er kann sinnlich sein. Ferner kann in und mit dem sinnlichen Eindruck im Verkehr der Menschen untereinander sich ein geistiger Eindruck einer Persönlichkeit und ihrer Charaktereigenschaften uns aufdrängen. Der Fehler des logischen Idealismus war, daß er nur vom Bewußtsein des Menschen ausging, nicht von dem Ineinander von Bewußtsein und bewußtseinstranszendenter Wirklichkeit. Alle Erkenntnistheorie kann dies fundamentale Ineinander nicht begründen, sondern muß von ihm als einem letzten nicht weiter abzuleitenden Gegebensein zweier Größen ausgehen. Eine Erkenntnistheorie, die zur Religion hinführen will, kann nur die Eigenart des Bewußtseins und seines Gegenstandes näher analysieren. Und zwar muß sie das sinnliche Bewußtsein und sein Objekt in der Sinnlichkeit, das geistige Bewußtsein samt der geistigen Welt, und in dieser wieder das Logische, Ästhetische, Ethische und Religiöse ins Auge fassen. Eine Erkenntnistheorie, die nur vom Bewußtsein ausgeht, wird nie den Schritt zu einer jenseits des Bewußtseins liegenden Wirklichkeit als notwendig ableiten können. Ich finde in der religiösen Erfahrung ein Analogon zur sinnlichen und allgemein geistigen Erfahrung. Der sinnlichen Wirklichkeit außer uns entspricht auf religiösem Gebiet eine nicht von uns geschaffene, sondern vor aller menschlichen Subjektivität vorhandene übersinnliche Wirklichkeit, Gott selbst und seine Tat.

[1]) Religion als Erfahrung, S. 49.

Dem sinnlichen Eindruck, der sich uns aufdrängt, entspricht das religiöse Erlebnis. Dies hat für den Frommen die unwillkürliche Gewalt und Selbstgewißheit, die der Sinneseindruck für jeden Menschen hat. Die Schwierigkeit, die religiöse Wirklichkeit allgemeingültig zu begründen, liegt darin, daß es zahlreiche Menschen mit schwachem religiösem Innenleben gibt. Zwar ist niemand ganz ohne Religion, aber es gibt Naturen, die so schwach religiös veranlagt sind, daß die religiöse Apperzeption, die Empfindung einer übersinnlichen Macht und Güte, die Erlebnisse göttlicher Führung wie göttlichen Gerichts nicht stark über die Schwelle des Bewußtseins treten und daher in ihrer Eigenart, Bedeutung und Kraft nicht genügend bemerkt oder gewürdigt werden. Aber diesen Mangel kann die Erkenntnistheorie der Religion nicht ersetzen; sie kann nur auf ihn aufmerksam machen. Aber so wenig die Ästhetik künstlerisch wenig begabte Individuen berücksichtigen kann, ebensowenig die Religionswissenschaft. Sie muß vielmehr vom normalen Geistesleben ausgehen, in dem die Religion eine entscheidende Rolle spielt, und besonders religiöse Prophetennaturen in Betracht ziehen, bei denen sich die religiöse Anlage in eigentümlicher Stärke zeigt.

Im Unterschied von Stange scheint mir, die Erkenntnistheorie kann weder die religiöse Frage beantworten noch auch den Platz der Religion im Geistesleben bestimmen, sofern sie Theorie der Sinnenerkenntnis bleibt. Stange versucht in verschiedenen Ansätzen, von der sinnlichen Erfahrung und von der logischen Bearbeitung derselben aus die religiöse Erfahrung als notwendige Ergänzung derselben zu bestimmen. Wenn ich recht sehe, sind es folgende Argumentationen. Die sinnliche Erfahrung bietet uns Wirklichkeit; ebenso gibt unser Selbstbewußtsein uns eine andersartige Wirklichkeit. Beide Wirklichkeiten stehen nebeneinander. Folglich müsse es neben der

äußeren und neben der inneren Erfahrung noch eine andersartige Erfahrung geben, eben die religiöse. Ich möchte darauf erwidern, ob es noch eine dritte Art der Erfahrung gibt, darüber kann die allgemeine Erkenntnistheorie nichts ausmachen. Sie wird allerdings zugeben müssen, daß es verschiedene Arten von Wirklichkeitseindrücken gibt, die Wirklichkeit der sinnlichen Anschauung, des Selbstbewußtseins, den Zwang des Denkens, ferner die ästhetische und die sittliche Erfahrung. Von da aus wird die Erkenntnistheorie zugeben müssen, daß wenn der Religion eine eigenartige Erfahrung zugrunde liegt, sich hier möglicherweise eine neue Wirklichkeit auftut. Ob dieser Fall wirklich ist, kann die Erkenntnistheorie nur entscheiden, wenn sie zugleich religiöse Erkenntnistheorie oder Erkenntnistheorie der Religion ist, d. h. die Religion in ihrer Eigenart in Betracht zieht.[1]) Solange die Erkenntnistheorie nur Theorie der sinnlichen Erfahrung und ihrer logischen Bearbeitung bleibt, kann sie das religiöse Problem überhaupt nicht stellen, also auch nicht der Religion ihre Stellung innerhalb des Geisteslebens anweisen.

Ebensowenig ist das zweite Argument Stanges durch-

[1]) J. Volkelt stellt in seiner Schrift „Die Quellen der menschlichen Gewißheit", 1906, neben die Gewißheit des eignen Ich und die Denknotwendigkeit intuitive Gewißheitsformen, die ethische, religiöse und ästhetische Erfahrung. Ich würde stärker als er die sinnliche Erfahrung einer gegebenen Außenwelt mit Külpe u. a. betonen und nicht erst durch logische Operationen die Gewißheit einer transsubjektiven Welt von Personen und Sachen ableiten. Aber die Eigenart der religiösen, ethischen, ästhetischen Erfahrung hebt Volkelt treffend hervor. Jedoch bestimmt er S. 116 f. die religiöse Gewißheit einseitig pantheistisch-mystisch, wenn er als ihr Charakteristikum nennt, daß ich der Einheit mit Gott bewußt werde, ja in ihm lebe und aufgehe. Damit ist doch nur der eine in Indien zu konsequenter Ausbildung gelangte Pol der Religion ins Auge gefaßt, nicht der für die Religion charakteristische Kontrast zwischen dem kleinen, nichtigen schuldigen Menschen und dem erhabenen, überweltlichen heiligen Gott, der sich dennoch zu dem Menschen herniederneigt, um ihn zu sich zu erheben.

schlagend. Die sinnliche Erkenntnis gibt uns nie eine vollständige Erkenntnis, da sie nur Bruchstücke gibt, ebensowenig die Selbsterkenntnis. Sobald ich aber die Frage nach der Vollständigkeit der Erfahrung aufwerfe, entstehe das Problem der Religion mit Notwendigkeit. Folglich werde jeder Mensch ohne Ausnahme aus erkenntnistheoretischen Gründen gezwungen, zum Problem der Religion Stellung zu nehmen. Hierauf ist zu antworten: Ich kann jedem Menschen zum Bewußtsein bringen, daß unsre Erfahrung uns keine abschließende und vollständige Erkenntnis bringt. Aber der irreligiöse Mensch wird sich bei diesem Unabgeschlossensein beruhigen und darin kein Problem empfinden. Das religiöse Problem würde nur dann von jedem Erkenntnistheoretiker aufgeworfen werden müssen, wenn es einen Beitrag zur Lösung der erkenntnistheoretisch-logischen Frage gebe, d. h. wenn es dazu beitrüge, klar zu machen, wie überhaupt Erkenntnis der Wirklichkeit außer uns zustande kommt. Da dies nicht der Fall ist, stößt der Erkenntnistheoretiker nicht mit Notwendigkeit auf das Problem der Religion. Faktisch werden auch wenige Menschen oder niemand gerade durch erkenntnistheoretische Fragen dazu geführt sein, der Religion nähere Beachtung zu schenken. Erst die Tatsache der Religion selbst, nicht schon die Aufgabe einer allgemeinen Erkenntnistheorie stellt unsrer Erkenntnis das Problem, die Eigenart der Religion und ihre Stellung im Geistesleben zu erforschen.

Vor allem wird man gegen Stange einwenden müssen: Wenn die Religion nicht in erster Linie eine Erkenntnis ist, sondern Gefühl und Wille ganz wesentlich in ihr beteiligt sind, so wird der Ausgang von der Erkenntnistheorie die falsche Meinung begünstigen, als sei die Religion in erster Linie ein Erkennen; Gefühl und Wille kämen erst in zweiter Linie in Betracht. Mit genau demselben Recht könnten wir von einer

Theorie des Gefühls ausgehen, um dann ebenso zu zeigen: jeder Forscher, der die Eigenart des Fühlens untersucht, ist gezwungen, zu dem Problem des religiösen Gefühls Stellung zu nehmen. Oder jede Untersuchung des Willens kann nicht zum Abschluß gelangen, wenn sie nicht das Problem religiösen Wollens beachtet. Es ist einseitig und willkürlich zu behaupten, eine Theorie der religiösen Erfahrung müsse von einer Theorie des Erkennens ausgehen.

Das Recht der Ausführungen Stanges meine ich in folgender Weise vertreten zu können. Ich kann zwar nicht von einer Theorie des Erkennens, des Fühlens, Wollens ausgehen, um dann die Stellung der Religion zu bestimmen; sondern ich muß von der religiösen Erfahrung selbst ausgehen und zeigen, daß sie eine Bestimmtheit des ganzen Seelenlebens durch Überweltliches ist. Aber wenn ich dies nachgewiesen habe, taucht allerdings die Frage auf: Welche Stellung hat die Religion im Geistesleben? was leistet die religiöse Erkenntnis für einen Beitrag zur Lösung des Erkenntnisproblems? welche Stellung und Bedeutung hat religiöses Gefühl und Wollen für das Geistesleben allgemein? Stange hat recht darin, daß es ein schwerer Fehler ist, wenn die Religion nur als individuelle Erfahrung gewürdigt und die Erforschung der Wirklichkeit einer glaubensfeindlichen Wissenschaft überlassen wird. Aber ich muß die umgekehrte Methode befolgen, von der religiösen Erfahrung ausgehen und ihre Eigenart feststellen. Dann erst kann ich zeigen: Alle Erkenntnis bleibt bruchstückartig. Sie kommt nie zum Abschluß. Gerade die wichtigsten und entscheidendsten Fragen bleiben ungelöst, und das Erkennen endet in Antinomien, Ratlosigkeiten und Rätseln.[1])

Ich kann diese Tatsache in verschiedener Weise klar

[1]) Vgl. darüber z. B. Volkelts schöne Ausführungen: Erfahrung und Denken, S. 428—489.

machen, so daß sie ihres Eindruckes nicht verfehlen kann. Das Erkenntnisstreben hat überall da, wo es mit jugendlicher Freudigkeit an die Arbeit ging, das Ideal aufgestellt, es müsse für alle Fragen eine eindeutige, sichere, mit unwiderstehlicher Kraft sich durchsetzende und logisch beweisbare Lösung geben. Und wieder alle gefundenen Wahrheiten müssen einen Zusammenhang in sich bilden. Der Einheitlichkeit der Welt muß ein einheitliches System unsrer Gedanken, eine geschlossene, in sich gerundete Weltanschauung entsprechen, die durch die zwingende Gewalt ihres Zusammenhanges ebenso wie durch die erfahrungsmäßig begründete Richtigkeit der einzelnen Tatsachen sich als die wahre Lösung aller Welträtsel erweist. Das Streben nach einem abschließenden Weltsystem wohnt der Philosophie ein und wird nie ausgerottet werden können. Und doch ist es nicht allzuschwer zu zeigen, daß dies Ideal nicht nur bisher nicht erreicht worden ist, sondern auch der Natur der Sache nach nicht erreicht werden kann.[1]) Jedes philosophische System spiegelt die eigenartige, persönliche, subjektive Einstellung seines Urhebers zu Welt, Leben, Geschick und Aufgaben wieder. Man braucht nicht mit Dilthey dabei stehen zu bleiben, daß die drei Typen der Weltanschauung, die es gibt, Naturalismus, objektiver Idealismus und Idealismus der Freiheit, sich in ewig ungelöstem Streit gegenüberstehen, sondern auch, wo man eine Entscheidung etwa für die dritte Weltanschauung für geboten hält, wird ihre Durchführung im einzelnen auf viele Dunkelheiten stoßen und die Möglichkeit verschiedener Ausführung bieten, so daß von einer einhelligen, logisch notwendigen Weltanschauung keine Rede sein kann. Man kann mit Adickes[2]) zeigen, daß die verschiedenen Weltanschauungen

[1]) Dies ist der Grundgedanke des Werkes von Paul Häberlein: Wissenschaft und Philosophie, 1910—1912.

[2]) Charakter und Weltanschauung, 1905.

auf die Verschiedenheit der Charaktere zurückgehen, aber auch über den Verzicht von Adickes auf allgemeingültige Lösungen hinausstreben. So viele Philosophen auch von Platon an bis auf Spinoza, Hegel, Biedermann überzeugt waren, der Welt das abschließende Wort gesagt zu haben, ihre Nachfolger lösten die künstliche Einheit ihrer Gedankengebäude wieder auf oder zeigten, wie in ihren kunstvollen Bauten Risse klafften, und warum ihre Gebäude bis auf die Fundamente wieder abgetragen werden müßten.

Was bisher im allgemeinen ausgeführt ist, läßt sich ebenso an allen einzelnen Weltproblemen nachweisen. Das Ineinander von Geistigem und Materiellem stellt unserm Erkennen die Aufgabe, das Verhältnis beider Größen zueinander zu bestimmen oder sie auf eine höhere Einheit zurückzuführen. Aber alle Versuche, diesen fundamentalen Dualismus zu überwinden, sind gescheitert. Es ist vergebene Mühe, den Hervorgang des Geistigen aus Ungeistigem begreifen oder irgendwie anschaulich machen zu wollen. Genau so unbefriedigend sind aber die mit Aufbietung höchsten Scharfsinnes unternommenen Versuche von Lotze und andern, das Materielle als etwas prinzipiell Geistiges spiritualistisch erklären zu wollen. Der durchschlagende Grund ist gewöhnlich der: Wenn wir überhaupt zu irgend einer Welteinheit gelangen wollen, so können wir nur von dem uns durch innere Erfahrung bekannten Sein, dem Geistigen, ausgehen. Das Materielle *muß* irgendwie ein Geistiges niederen Grades sein. Sonst kommen wir nie zu der gesuchten einheitlichen Weltkonstruktion. Aber die Frage ist ja gerade, ob eine solche Welteinheit zu finden ist. Wir müssen vielmehr bei dem fundamentalen Rätsel stehen bleiben: Die Welt hat ein Doppelantlitz. Wir schauen sie von außen an und erleben im Innern ihre reiche Fülle, ihre herrliche Schöne sowie ihre quälenden Widersprüche und ungelösten Dissonanzen.

Der religiöse Mensch wird aus dieser Tatsache schließen: So wenig ich mit meinem Willen schrankenloser Herr über die Welt und über mein eigenes Schicksal bin, ebensowenig kann ich mit meinem Verstande die Wirklichkeit beherrschen. Dem Gefühl der Verehrung einer höheren Macht und dem Willen, sich ihr unterzuordnen, entspricht die demütige Anerkennung, daß die Wirklichkeit reicher und tiefer ist, als daß unsere Verstandesbegriffe sie jemals meistern könnten. Der religiöse Mensch erkennt den tieferen Grund der Unlösbarkeit der Welträtsel in unsrer kreatürlichen Stellung. Die philosophische Erkenntnis der Unlösbarkeit der letzten Probleme wird ihn zur frommen Anbetung, zur Demut und Verehrung des Gottes führen, der in der rätselhaften Wirklichkeit ein Abbild seines überweltlichen Wesens geschaffen hat.

Wir können denselben Gedanken an den Antinomien unsres Erkennes durchführen. Hat die Welt einen zeitlichen Anfang oder besteht sie seit Ewigkeit? Ist sie eine räumlich geschlossene Größe oder ist sie ins Unendliche ausgedehnt? Setzen die materiellen Atome der Teilbarkeit eine Grenze entgegen oder sind sie ins Unendliche teilbar? Wenn die Welt einer komplizierten Maschine vergleichbar ist, die sich in Hochspannung befindet, wie kommt es, daß die Maschine nicht längst abgelaufen ist und dem Zustand der Entspannung, dem Wärmetod ausgesetzt ist?[1]) Hat sie eine innere wunderbare Kraft in sich, sich aus sich selbst zu erneuern? Oder weist sie über sich selbst auf eine höhere Kraft hin, die in geheimnisvoller Weise Neues schafft? Woher stammt die erste Bewegung? woher der erste Organismus? woher die erste Sinnesempfindung?

---

[1]) F. Auerbach, Die Welttheorie und ihr Schatten. Ein Vortrag über Energie und Entropie, 1902. — R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht, 1904, S. 45 ff.

woher das Bewußtsein des eignen Selbst? woher die Willensfreiheit und das begriffliche Denken?

Unser Denken bemeistert die äußere Natur, indem es sie in Gesetze einordnet. Aber das Bestreben, eine hierarchische Ordnung aller Gesetze und an ihrer Spitze ein oberstes Weltgesetz, eine Weltformel zu finden, die alles Geschehene erklärt, ist ein zielloses Unterfangen. Ein solches Weltgesetz kann es nicht geben. Denn die Natur enthält außer dem Wiederkehrenden, Konstanten ein Divergierendes, Abweichendes, Irrationales in sich, das im Geistesleben als ein Persönliches, Individuelles, Einmaliges auf höherer Stufe wiederkehrt.[1])

Die alten Fragen des Buches Hiob erneuern sich damit nur in moderner Form: Wo warst du, als ich die Erde gründete? Bist du so klug? Hast du auf dem Grund der Tiefe gewandelt? Bist du zu den Toren des Todes gelangt? — Eine begriffene Welt würde einer selbstherrlichen Machtstellung des Menschen entsprechen. Sie würde zu der Überhebung führen, die A. Comte einst gepredigt hat. Die mündige Menschheit solle die Rolle einnehmen, die in alter Zeit die Vorsehung Gottes gespielt hat. Sie solle auf Grund der Einsicht der Wissenschaft planmäßig die Leitung der Geschicke auf unserm Planeten in die Hand nehmen. Savoir c'est prévoir. Wir würden versuchen, selbst organisches Leben, schließlich gar einen homunculus in der Retorte zu erzeugen, wenn wir wüßten, wie Leben gemacht wird. So aber stehen wir überall, bei der Gesetzmäßigkeit der Natur wie bei den irrationalen Lebensvorgängen vor einem Gegebenen, nicht weiter Ableitbaren, Tatsächlichen. Der religiöse Mensch bleibt nun aber nicht bei diesen Rätseln stehen. Ihre Anerkennung ist für ihn eine Vorbereitung zu der eigentlichen Stellung zu Gott. Er ist

[1]) Karl Joël, Der freie Wille, 1908, S. 603—689.

überzeugt, daß es eine Lösung der Rätsel gibt, ja er ist gewiß, sie gefunden zu haben. Doch nur dann, wenn wir uns nicht bloß betrachtend zur Welt verhalten, sondern zugleich fühlend von Gottes Macht ergriffen sind und willentlich uns Gott unterordnen, können wir hoffen, auch erkenntnismäßig die Lösung der höchsten Fragen zu finden. Darin tritt zutage, daß die Spaltung des Geistes in Erkennen, Fühlen und Wollen nicht das letzte Wort hat. Die Religion steht über dieser Spaltung. Aber daraus folgt auch, daß sich die Erkenntnisfragen nur so weit lösen lassen, als sie Bedeutung für die Gesundheit des ganzen Menschen haben. Wir sind gewiß, in dem Glauben an Gott, den überweltlichen Herrn, der zugleich innerweltlich wirkt, die Fragen nach dem Grund und Ziel des Daseins gelöst zu haben. Im einzelnen bleiben aber ungelöste Rätsel übrig. Doch führen sie uns nicht mehr in die prinzipielle Ratlosigkeit dem Dasein gegenüber hinein, bei der wir ohne Religion endigen müßten. Daher leistet der religiöse Glaube dem Erkenntnisstreben den wichtigen Dienst, daß er die Frage nach dem letzten Sinn und obersten Grund des Daseins löst. Jedoch nur insoweit als der Mensch sich nicht rein erkennend, nicht rein theoretisch verhält. Somit tritt zutage, daß unsere Erkenntnis wie in der Wurzel so auch im Gipfel mit dem Fühlen und Wollen verwachsen ist und aus dem Ganzen des Geisteslebens sich nicht loslösen darf.[1]) In der religiösen Erkenntnis treten neue Rätsel auf, vor allem das Problem des Bösen, das jeder rationalen Ableitung spottet. Dem Bösen wie dem Übel gegenüber führt eine rein theoretische Betrachtung nie zu einer Lösung. Der christliche Glaube fordert zum Kampf gegen beide Mächte auf und verheißt denen, die Gott lieben, Gottes Willen zu erfüllen trachten, den

[1]) Vgl. auch R. Eucken, Erkennen und Leben, 1912.

Sieg über alle Dunkelheiten. Erst wenn die richtige Einstellung des Willens gelungen ist, wird der Verstand die Rätsel so weit lösen, daß sie das Geistesleben nicht mehr zu erdrücken vermögen.

Was das Gefühlsleben betrifft, so wird eine allgemeine Theorie des Gefühls die sinnlichen, organischen Gefühle von den geistigen sondern und zeigen, wie Gefühle der Unlust, des Druckes, der Disharmonie oft quälend und ins Unbewußte hineinwirkend Nervosität, Melancholie, Hysterie wirken können und den Menschen im tiefsten zerspalten. Daneben stehen Lustgefühle sinnlicher und geistiger Art von den niedersten bis zu den höchsten. Es ist ganz verkehrt, alle Lust als prinzipiell gleichartig anzusehen; ebenso falsch ist es, mit Kant die Lustgefühle ganz auf die sinnliche Seite des Menschen zu stellen. Die Freude am sittlichen Gedeihen des Nächsten und die Freude in Gott ist prinzipiell verschieden von der Befriedigung der sinnlichen Triebe. Das religiöse Leben enthält denselben Kontrast zwischen drückenden Gefühlen des Leides, den noch lastenderen der Schuld, des Verworfenseins, die sich bis zur Höllenangst steigern können, und seliger Freude in Gott. Aber die Religion in ihrer Vollendungsstufe ist die einzige Macht, die den Druck des Leides und der Schuld zu bannen vermag. Sie gewährt dem gequälten Herzen eine Hilfe, die keine Macht der Welt ihm geben kann, nimmt damit den Druck der Schuld und des Leidens von ihm und gibt ihm eine überirdische Seligkeit, die mit nichts verglichen werden kann. Sie deckt den Grund des Zerspaltenseins des Geisteslebens in dem sündigen Willen und dem oft nicht klar bewußten Schuldgefühl auf, zieht dieses ans helle Licht des Tages, verschärft damit zunächst den Zwiespalt des Bewußtseins, um ihn dann zu lösen. Sie zeigt, daß die volle Harmonie des Menschen mit sich selbst nicht zu gewinnen ist, wenn wir, wie wir es von Natur alle

tun, die Güter dieses Lebens als höchste Quelle der Lust erstreben. Sie deckt die Täuschung des Erdenlebens auf, um den Menschen zum Verlangen nach ewigem Leben zu führen. Allein die vollendete Religion vermag das Gefühl zu befriedigen, den Menschen aus allem Zwiespalt zu erlösen. Die einseitig eudämonistische Auffassung der Religion sucht alle Religion aus dem Verlangen nach Glück, nach Lösung des Zwiespalts abzuleiten, in dem der Mensch sich befindet, weil die Not des Lebens ihn drückt und er das Verlangen nach Befreiung, Erlösung hat. Diese Auffassung der Religion, wie sie Feuerbach, Ritschl, J. Kaftan, A. Drews, Ebbinghaus u. a. vertreten, würde nicht immer wieder auftreten, wenn ihr nicht ein Wahrheitsmoment innewohnte. Sie muß nur dahin ergänzt werden: Die Erlösung wird nur von dem erlebt werden, der willentlich sich Gott unterordnet. Denn die Religion nimmt ebenso den Willen wie das Gefühl in Anspruch. Sämtliche Religionen verlangen Gehorsam gegen die Gebote der Gottheit. Viele Religionen stellen kultische Gebote auf, die der sittlichen Forderung gegenüber gleichgültig sind; hierhin gehören die Fülle der Tabu-Vorschriften, die Reinigungs- und Opferriten. Andre Forderungen widersprechen geradezu der sittlichen Pflicht, wie sie auf den höheren Stufen empfunden wird. Das Christentum zeigt sich darin als vollendete Religion, daß es die sittliche Forderung als vollen Ausdruck des Willens Gottes versteht, Nächstenliebe und Wahrhaftigkeit als Forderungen Gottes in den Mittelpunkt stellt. Höheres als im Christentum läßt sich vom Menschen nicht fordern: Hingabe des ganzen Herzens an den heiligen, allwissenden Gott, Tod der Selbstsucht, aber zugleich Vollendung der Persönlichkeit in der Unterordnung unter Gott. Eine Theorie des Willens muß die sinnlichen Triebe von den geistigen sondern und zeigen, daß das Wesen des Menschen im Tun der sittlichen Pflicht zur

Vollendung kommt. Die Religion hat hier die Bedeutung, daß sie allein die Hemmungen beseitigen kann, die sich der Durchführung des sittlichen Wollens aus der Macht des bösen Willens entgegensetzen. So leistet der religiöse Glaube des Christentums der Sittlichkeit den Dienst: Sie braucht nicht resignierend oder verzweifelnd über den Zwiespalt zwischen der sittlichen Forderung und dem Naturlauf zu klagen. Gerade aus diesem Zwiespalt zieht sie die größte Leistungskraft: Sie schafft den sittlichen Willen, der heroisch im Handeln wie im Leiden den Widerstand der stumpfen Welt wie den noch härteren Widerstand in der eignen Brust besiegt. Somit entfaltet die Religion die tiefste Kraft im Menschen, indem sie den Willen auf die höchsten Ziele, auf Gottes Reich, das Reich der Liebe, richtet. Die höchste Seligkeit wird niemand gewinnen, dessen Wille nicht auf das höchste Ziel gerichtet ist. Ja, im Willensleben liegen die eigentlichen Ziele, Schwierigkeiten und Aufgaben. Daher wird man immer von den ethischen Aufgaben ausgehen müssen, um in das Zentrum der Religion einzuführen. Seligkeit ohne Sittlichkeit ist unmöglich.

Aber mit den eudämonistischen Gefühlen sind in der Religion ästhetisch-religiöse verbunden. Ich nenne sie so, weil sie ganz unabhängig von dem Verlangen nach Glück, ebenso interesselos wie die ästhetischen Gefühle auftreten. Es sind die Gefühle der Ehrfurcht und Anbetung vor dem heiligen Gott. Otto hat in seiner schönen Schrift gezeigt, wie auch in ihnen Kontrastgefühle auftreten. Man hat oft zu einseitig Vertrauen und Liebe, die sich bis zum mystischen Aufgehen in Gott steigern können, als die eigentlich religiösen Gefühle genannt. Otto zeigt, daß Ehrfurcht, Staunen vor dem erhabenen Gott und seinen unbegreiflichen Wegen, ja Schauder und Entsetzen auf dem Grunde der Religion lebendig sind. Eine falsche Vertraulichkeit, die den kleinen, törichten und unwissenden

Menschen so erhebt, als habe er im Rate Gottes gesessen, fehlt im biblischen Glauben. Andre Religionen übertragen das Kleinmenschliche mit seinen Schwächen auf die göttlichen Wesen. Das Christentum zeigt darin seine Größe, daß es den Abstand zwischen Gott und Mensch nicht wie polytheistische und pantheistische Religionen aufhebt und doch den Menschen nicht von Gott zurückgestoßen, sondern durch erlösende Liebe in Gottes Gemeinschaft aufgenommen werden läßt.

In dieser im vorigen kurz skizzierten Weise läßt sich zeigen: Religion ist etwas Eigenartiges, Selbständiges. Sie ist weder philosophische Erforschung der Wirklichkeit noch eudämonistisches Verlangen nach Glück; sie ist weder ästhetische Empfindung noch sittliches Wollen. Und doch ist sie alles dies zusammen; sie bietet eine volle Erkenntnis der Tiefen des Daseins, sie bietet ewige Seligkeit, anbetende Erfahrung des überweltlichen Gottes und Kraft zur sittlichen Arbeit und Nächstenliebe. Sie bietet dies alles, weil sie das Zentrale im Geistesleben ist. Ich kann zwar nicht von einer Erkenntnistheorie oder Metaphysik aus durch gleichartige Fortsetzung in das Zentrum der Religion kommen. Ich kann nicht zeigen, daß jedes Selbstbehauptungsstreben oder Glücksverlangen in der Religion enden muß. Aber ich kann zeigen, daß die Religion auch das Erkenntnisverlangen und das Glücksstreben befriedigt; aber nur, weil sie mehr ist als bloße Erkenntnis, mehr als Glücksstreben. Hiermit habe ich zugleich die einseitigen Auffassungen der Religion, die erkenntnismäßig-metaphysische, die eudämonistische, die ästhetische und die ethische in ihrem Unrecht, aber auch in ihrer relativen Berechtigung erwiesen und ihre Entstehung begriffen. Aus der zentralen Stellung der Religion folgt ferner ihre Stellung im Geistesleben und ihre Leistungskraft für alle Gebiete des Geisteslebens. Ihre Normalität und Notwendigkeit ist damit erwiesen, ohne daß ihre Eigenart aufgehoben ist. Ohne religiösen Glauben würde alle

Erkenntnis ohne Abschluß bleiben, das Glücksverlangen müßte resignieren und sich bescheiden oder in Pessimismus umschlagen. Denn die Güter des Lebens wecken das Verlangen nach Lust, können es aber im Tiefsten nicht befriedigen. Ohne Religion müßte der sittliche Wille damit endigen: Das Gute soll in der Welt herrschen. Aber faktisch siegt oft das Böse, die Dummheit und Bosheit, und in uns selbst ist das Böse mächtiger als das Gute. Dieselbe Betrachtung läßt sich auch bei der Kultur und ihren verschiedenen Gebieten durchführen. Ich weise hier nur darauf hin, da ich in meiner Sozialethik darüber eingehend gehandelt habe. Es folgt daraus: Unser Geistesleben bedarf der Religion. Ohne sie würde ihm die Vollendung aller wesentlichen Seiten fehlen. Es würde in Pessimismus und Herrschaft des Egoismus, des Machtstrebens und der materiellen Kultur, schließlich in Völkerkrieg und schonungslosem Klassenkampf endigen. Vom Geistesleben aus betrachtet kann man die Religion postulieren. Aber der Glaube lebt nicht von Postulaten. Wenn das Geistesleben der Religion bedarf, so ist damit noch nicht die Wirklichkeit der Religion erwiesen. Diese ruht auf selbständiger Erfahrung Gottes. Daher muß die Religionsphilosophie und Theologie von dieser ausgehen, nicht vom Geistesleben für sich. Sodann aber muß gezeigt werden, wie durch die Religion das Geistesleben in seinen fundamentalen Tendenzen zur Vollendung kommt. Hierin besteht die einzige wissenschaftliche Rechtfertigung und Begründung der Religion, die möglich ist.[1])

[1]) Vgl. die ähnlichen Gedankengänge in der Religionsphilosophie von H. Siebeck, S. 332 f. 337—342.